Supplément à la « Vie Spirituelle »
Mars 1930

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La Thérèse de la Nouvelle-France

Le nom de Marie de l'Incarnation est fréquent dans les annales de la sainteté ; nombre de religieuses y ont attaché l'éclat de leurs vertus. En France il a été illustré au XVII[e] siècle par deux mystiques de premier plan : Madame Acarie (1566-1618), la célèbre fondatrice des Carmélites de France, et Madame Martin (1599-1672), qui devait devenir la fondatrice des Ursulines de la Nouvelle-France.

Bien des traits les rapprochent l'une de l'autre. Pour les préparer à leur rôle futur, le ciel les combla toutes deux des grâces les plus insignes ; ce furent des grâces de chef, destinées à rejaillir sur tous ceux qui devaient former leur lignée spirituelle. Toutes deux, vers l'âge de dix-sept ans, sont engagées par leurs parents dans les liens du mariage, malgré l'attrait d'en-haut qui les pousse vers la vie religieuse. Toutes deux, à la même époque de leur vie, sont introduites dans les voies mystiques par une lumière soudaine et extraordinaire, qui les transforme en une « nouvelle créature » et leur donne « une autre âme, un autre cœur, un autre entendement et d'autres sens ».

De même que Madame Acarie, avant de se faire carmélite, avait collaboré à la fondation des Ursulines de Paris, de même Madame Martin, avant d'entrer chez les Ursulines, avait songé à prendre le voile chez les Carmélites.

L'une et l'autre se survécurent en des enfants qui furent les dignes héritiers de leur sainteté : Madame Acarie en ses trois filles carmélites, Madame Martin en son fils Dom Claude Martin, une des gloires spirituelles de la Congrégation de Saint-Maur. A toutes deux, enfin, l'Église a fait l'honneur de reconnaître l'héroïcité de leurs vertus ; seulement, tandis que le procès de béatification de la première aboutit en 1791 au décret qui la déclarait Bienheureuse, celui de la seconde attend encore son dernier couronnement.

Si les destinées de nos deux mystiques se déroulent ainsi suivant des lignes en grande partie parallèles, autre fut pourtant la mission de Madame Acarie, autre celle de Madame Martin.

Madame Acarie avait été choisie pour être la principale ouvrière du renouveau catholique en France au sortir des guerres de religion. Pour qu'elle fût à même de se livrer sans entraves aux œuvres multiples que la Providence devait lui confier, il fallait qu'elle restât dans le monde, et qu'elle y restât longtemps. Pendant plus de vingt ans elle sera mêlée à toutes les entreprises réformatrices qui régénérèrent la France sous le règne d'Henri IV. C'est seulement au soir de sa vie qu'elle ira s'ensevelir au carmel d'Amiens, pour y continuer dans le silence son œuvre apostolique.

La mission de l'autre Marie de l'Incarnation — j'entends sa mission publique ou son action extérieure — diffère notablement de celle de son illustre devancière. Ce n'est pas comme femme du monde ni dans son propre pays, c'est comme religieuse missionnaire au Canada, qu'elle travaillera à l'extension du règne de Dieu sur la terre : elle sera une des pierres fondamentales dans les assises du grand édifice religieux de la Nouvelle-France.

Dans le monde et sur la terre natale elle n'exerça aucune action extérieure de quelque importance. Jusqu'à son départ pour le Canada, en 1639, son existence s'écoula dans l'obscurité. Elle ne fit que passer par l'état du ma-

riage, juste assez pour donner naissance à son fils et pour y faire l'apprentissage de la douleur. « Je crois et j'ai toujours cru, écrira-t-elle plus tard à Dom Claude Martin, que je n'y avais été engagée qu'afin de servir au dessein que Dieu avait de vous mettre au monde et pour souffrir diverses croix par la perte des biens et autres tribulations. »

Veuve à vingt ans, elle se confine dans la solitude. Dès ce moment elle aurait couru s'enfermer au monastère, si ses devoirs de mère ne l'avaient retenue auprès de son enfant au berceau. Elle liquide son commerce et se retire chez son père, puis bientôt se met au service de sa sœur et de son beau-frère. Pendant dix ans elle vivra dans cet état de sujétion volontaire, parmi les soins du ménage et le tracas des affaires, jusqu'au jour où ses directeurs lui ouvriront enfin les portes du couvent.

Mais si, durant les quarante premières années de sa vie, elle n'eut à exercer aucun apostolat extérieur, dans le secret de son âme elle accomplissait une mission d'une portée incalculable, la mission invisible de toute âme contemplative : glorifier Dieu par le don total de soi-même, et lui engendrer des âmes par la mystérieuse fécondité de la vie d'union au Christ. C'est la richesse de cette vie intérieure, source et fondement nécessaire de toute activité apostolique, qui intéresse avant tout l'historien de la spiritualité. C'est elle surtout qui transparaît dans les écrits spirituels de la servante de Dieu.

Plus favorisés pour elle que pour Madame Acarie, nous possédons en effet de sa main tout un ensemble d'écrits, qui permettent de suivre étape par étape l'ascension de son âme. Ils étaient devenus à peu près introuvables. La nouvelle édition de Dom A. Jamet, O. S. B., vient de nous les rendre en deux magnifiques volumes d'une impression superbe (1). Le texte original, restitué partout où il a été

(1) *Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours, fondatrice des Ursulines de la Nouvelle-France. Écrits spirituels et historiques* publiés par Dom

possible dans sa pureté primitive, y a été dégagé des commentaires de Dom Claude Martin où trop souvent il était comme noyé.

*
* *

Ces écrits, dont Bossuet disait que « tout y est admirable », constituent par leur abondance et leur limpidité un document d'une valeur exceptionnelle pour l'étude théologique et psychologique de ce qui se passe dans l'âme des grands contemplatifs. Des grâces nombreuses et choisies qu'elle a reçues, Marie de l'Incarnation nous a donné « le récit le moins apprêté qui soit, et la confidence la plus candide et la plus claire que jamais mystique nous ait laissée de ses états (1) ». D'autres pourront être plus profonds, s'élever même plus haut; leur exposé, plus étudié et plus savant, n'égalera pas la lucidité de ce témoignage direct.

Dom Claude Martin en faisait déjà la remarque; il admirait chez elle « une netteté d'expression qui n'est pas commune et une facilité merveilleuse à expliquer les choses les plus difficiles... Quand elle traite de la vie mystique, c'est d'une manière si claire et si intelligible, qu'elle n'a pas besoin de commentaire : de sorte que ceux qui ont eu la communication de ses écrits avouent qu'en ces matières on la peut bien appeler une seconde sainte Thé-

Claude Martin, de la Congrégation de Saint-Maur, réédités par Dom Albert Jamet, de la Congrégation de France, avec des annotations critiques, des pièces documentaires et une biographie nouvelle. Tomes I et II, comprenant la Première Partie : *Écrits spirituels*, Paris, Desclée-De Brouwer, 76 *bis* rue des Saint-Pères, Québec, Action Sociale, 103 rue Sainte-Anne, 1929 et 1930, 2 vol. grand in-8°, 424 et 512 pp. — Dans le n° de févr. 1929 de *La Vie Spirituelle* on trouvera aux pp. 568-570 un extrait de la *Relation* de 1633, et aux pp. 236-241 du *Supplément* un chapitre de l'Introduction générale, où l'auteur expose la méthode suivie pour la nouvelle édition. Le n° de déc. 1929 contient un extrait de la *Relation* de 1654 (pp. 316-333) et une partie de l'Introduction du tome II (pp. 105-121 du *Supplément* de *La Vie Spirituelle*).

(1) Dom Jamet, *o.c.*, t. I, p. 25.

rèse, mais que dans la facilité de les expliquer, il est difficile de trouver quelqu'un qui l'égale ».

Cette clarté elle la doit tout d'abord à son sens inné de la mesure. Quand elle s'aperçoit que les mots vont lui manquer pour expliquer ce qu'elle veut dire, elle ne s'obstine pas; plutôt que de diluer et d'accumuler les expressions forcément inexactes, elle coupe court : « Je m'étendrais bien plus au long, mais *je gâterais tout* dans une matière si délicate (1). »

Elle sait se contenter de ce qui lui est montré, sans chercher au delà, « ayant en l'esprit le respect qui l'arrête suavement (2) ». A son fils, qui la harcèle de ses questions et demande sans cesse de nouveaux éclaircissements, elle répond : « Je ne puis pas m'exprimer autrement, et je ne me mets point en peine de faire tant d'examens, mais plutôt j'y sens de l'aversion, crainte de curiosité. Je laisse le tout au jugement de celui qui me tient la place de Dieu, autrement je me causerais plusieurs distractions qui seraient désagréables à sa divine Majesté (3). »

Cette sage discrétion, faite d'humilité et d'abnégation, lui permet de se juger elle-même sans trouble et en toute équité; car la curiosité « qui, à l'abord, est si spécieuse, renverse et trouble les puissances de l'âme, en sorte que l'esprit de grâce ne se peut apercevoir d'avec celui de nature (4) ».

C'est merveille de voir avec quelle aisance elle discerne tout ce qui se passe au fond de son âme. Sans effort, comme par un sûr instinct, elle pénètre les distinctions les plus subtiles. « C'est une distinction très facile à faire, écrit-elle, lorsque l'âme agit d'elle-même ou qu'elle est agie par l'Esprit-Saint qui la gouverne. Quand elle agit par elle-même, elle a ses vues et ses desseins, se proposant

(1) T. II, p. 495. — (2) *Ibid.*, p. 238.

(3) *Ibid.*, p. 496. Sur la curiosité « si préjudiciable à l'union », elle a une page admirable (voir t. II, p. 283-284).

(4) *Ibid.*, p. 284.

un sujet; mais la privauté dont je parle vient de cette source suprême, et l'âme, qui en comparaison n'est qu'une goutte d'eau, se perd en cette source, n'ayant plus d'opération que par son mouvement (1). » Ne va-t-elle pas jusqu'à dire qu'« à certaines heures l'âme est si éclairée qu'elle distingue sans hésiter si c'est le Père éternel ou le Fils ou le Saint-Esprit qui opère en elle (2) » ?

Sans doute, cette clairvoyance dans les choses de l'âme est en majeure partie d'origine surnaturelle. Elle vient de ce qu'elle connaît ces vérités moins par le travail de la réflexion que par expérience; elle les pâtit; elle les saisit, si l'on peut dire, dans leur réalité *vécue*, dans l'impression vivante que cette réalité grave au plus profond de son âme. Parlant des mystères de la foi, elle dit : « L'âme voit en eux tant de vérités, de certitude et de sainteté, qu'elle n'a point besoin de raisons ni de réflexions pour en connaître davantage, parce qu'étant unie à la sacrée Personne du Verbe, elle est dans la source qui lui imprime toute vérité et la fait vivre dans ses influences. Ainsi l'âme a vie en lui et de lui, d'une façon ravissante qui se peut mieux expérimenter que dire (3). »

Mais il ne faudrait pas oublier ses dons naturels, sa vive et claire intelligence, son jugement si droit, ni surtout ce remarquable don d'observation qu'affina encore une longue habitude de rendre à ses directeurs un compte exact des dispositions de son âme. Dans les premières années de sa vie intérieure elle ne savait ce que c'était que la direction. Dès qu'elle en eut compris les bienfaits, elle s'y soumit avec une fidélité parfaite et une simplicité d'enfant. « Si j'étais capable, écrivait-elle, de donner conseil aux âmes que Dieu appelle à la contemplation, ce serait de rendre un compte fidèle au directeur de leur conscience

(1) T. II, p. 494.

(2) *Ibid.*, p. 496. Ce dernier texte ne va pas sans quelque difficulté M. Bremond (*Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. VI, Paris, 1922, p. 153), à la suite de Dom Martin, a tenté une explication.

(3) T. II, p. 412.

de tout ce qui s'y passe; car la candeur émousse la curiosité et rend l'âme simple (1). »

Elle nous avertit elle-même que dans ses ouvertures de conscience elle eut toujours une grande facilité pour exprimer ce qu'elle éprouvait (2). Mais cette facilité dut aller en grandissant. Il n'y a, pour s'en convaincre, qu'à comparer la Relation de 1654 avec celle de 1633. Manifestement il y a de l'une à l'autre un progrès considérable dans la finesse de l'observation, qui arrive à démêler les activités les plus cachées de l'âme, et dans l'aisance avec laquelle elle les décrit.

Ce qui achève, enfin, de donner à ses descriptions cet air de transparence lumineuse, c'est le caractère purement intellectuel de ses expériences. Chez elle — et c'est peut-être le côté le plus merveilleux de sa vie spirituelle — le sensible est comme éliminé. Sauf dans les commencements, pas d'apparitions, pas de visions imaginaires, pas de phénomènes sensibles; pas d'extases non plus, ou, s'il y en a, elles ne sont point accompagnées de ces défaillances corporelles qui en sont d'ordinaire comme la rançon. Tout se passe dans l'esprit.

Écoutons-la s'expliquer elle-même sur ce point :

« Ç'a été une chose rare que j'aie eu des impressions imaginaires, et quand j'en ai eu, elles ont été incontinent changées en intellectuelles : c'est une expérience que j'ai faite depuis que la divine Bonté m'a fait l'honneur et la miséricorde de m'appeler : savoir, depuis l'âge de dix-neuf ans ou environ. Car au précédent, c'étaient des mouvements, des aspirations et des touches, mais qui étaient mêlées, ainsi que je l'ai pu écrire. Il faut qu'une chose imaginaire ait un corps, afin qu'elle produise une espèce qui puisse tomber sous le sens; et lorsque j'ai eu des espèces de cette sorte, elles ont été aussitôt anéanties par une abstraction d'esprit, de sorte que l'esprit étant demeuré purement pâtissant et jouissant, la chose a été rendue purement spirituelle et intellectuelle, portant une impression infiniment plus noble et plus pure et entièrement dégagée de l'imagination... »

(1) T. II, p. 284. — (2) *Ibid.*, p. 376.

Ce qu'elle dit ici d'une façon générale, elle l'applique elle-même à la personne du Verbe Incarné et à la manière dont celle-ci lui était présente :

« Quant à ce que vous me proposez au sujet du suradorable Verbe Incarné, de ses entretiens familiers et de ses paroles intérieures : premièrement, il est véritable que ce mot *Verbe Incarné* suppose un corps en un sens, parce que le Verbe s'est fait homme. Ainsi, dans les commencements de ma conversion, tout ce que ce divin Sauveur a fait et souffert dans le mystère de notre rédemption m'était présent d'une manière imaginaire. Mais ensuite, comme vous l'avez pu remarquer dans mes écrits, la chose est devenue tout autre. Car il faut que vous sachiez que, supposé ce que je viens de dire, encore qu'en cette voie spirituelle vous m'ayez vu nommer en divers endroits le sacré Verbe Incarné, il ne se trouve néanmoins dans mon fond aucune espèce imaginaire. Que si, par quelques passages de ce qu'il a dit ou fait ou souffert, il s'en forme quelqu'une, tout est incontinent absorbé dans ce fond, et je n'ai plus de souvenir que de sa Personne divine et de son entretien. Il ne se passe pas un moment à autre chose qu'à me laisser conduire par son Esprit et à suivre sa pente ou à pâtir son opération ; et en cela il n'est point besoin d'espèces (1). »

C'est cette pure « spiritualité » qui fait la grandeur propre de Marie de l'Incarnation et qui rend la lecture de ses écrits si captivante par la claire lumière qu'elle répand dans l'esprit, si instructive pour l'étude raisonnée de l'expérience mystique, si bienfaisante à l'âme, qu'elle préserve des illusions de l'imagination et de la sensibilité.

*
* *

Serait-il téméraire de vouloir définir les influences qui ont contribué à former le tempérament mystique de Marie de l'Incarnation ?

(1) T. II, p. 495-496. Il est bien entendu que dans la dernière phrase la Vénérable veut parler uniquement des espèces *imaginaires* dont il est question dans le contexte. Ce qu'elle dit de l'absence d'espèces imaginaires doit d'ailleurs être interprété *cum grano salis*.

Évidemment, c'est le Saint-Esprit qui fut son grand maître d'oraison, et en un sens son maître unique. C'est lui qui la guide et l'instruit. Mais, pour accomplir ses desseins, Dieu ne dédaigne pas de se servir de moyens humains; il n'a recours aux voies extraordinaires que quand les ordinaires font défaut ou ne suffisent plus. Il est à présumer que dans le cas de Marie de l'Incarnation il n'a pas agi autrement.

C'est bien le Saint-Esprit qui l'éclaire et la fait voir; mais ce qu'il lui fait voir, ce seront d'ordinaire, ce seront presque toujours des choses qu'elle a déjà lues ou entendues, mais qui jusque-là ne l'avaient pas frappée, ou qu'elle avait oubliées. Ses incomparables relations d'oraison nous font saisir sur le vif ce procédé divin. Elle commence toujours par appliquer son regard au texte de la méditation. Mais bientôt l'Esprit survient, qui touche de son rayon la fine pointe de l'intelligence et embrase la volonté; et devant l'âme émerveillée, ce sont tout à coup des profondeurs inconnues qui s'ouvrent, soit qu'elle *expérimente* d'une façon indicible ce qu'auparavant elle ne connaissait que d'une manière abstraite, soit que, dans les formules proposées à son esprit ou apprises jadis, elle découvre des virtualités et des répercussions infinies (1).

Sous le bénéfice de ces remarques essayons de dégager au moins quelques-unes des influences extérieures qui ont agi sur Marie de l'Incarnation.

La première est celle de ses parents. L'excellente éducation qu'ils lui donnèrent avait mis dans son âme « un bon fonds pour toutes les choses du christianisme et pour les bonnes mœurs; et lorsque j'y fais réflexion, disait-elle

(1) Sur la question de savoir si, dans le cas de Marie, il y a eu révélation proprement dite de vérités nouvelles, on peut comparer les interprétations légèrement différentes de M. Bremond (*Hist. littér. du sentiment religieux*, t. VI, pp. 29-33) et de Dom Jamet (*o. c.*, t. II, pp. 248-250). Il faut admettre, ce nous semble, qu'en certaines circonstances tout au moins, il a pu y avoir infusion d'idées nouvelles.

plus tard, je bénis Dieu des grâces qu'il lui a plu me faire en ce point, d'autant que c'est une grande disposition pour la vertu et pour être vraiment disposée à une vocation d'une haute piété (1) ».

L'exemple de sa mère surtout produisit sur elle une impression profonde : « Je me souviens que notre défunte mère, lorsqu'elle était seule dans son trafic, prenait avantage de ce loisir pour faire des oraisons jaculatoires très affectives. Je l'entendais dans ces moments parler à Notre-Seigneur de ses enfants et de toutes ses petites nécessités. Vous ne croiriez pas comme cela a fait impression sur mon esprit (2). »

C'est ainsi, et en regardant prier les personnes pieuses à l'église (3), qu'elle apprenait à s'entretenir familièrement avec Notre-Seigneur. « J'étais si enfant — elle avait neuf ou dix ans — que je ne savais pas que c'était là faire oraison (4). »

A côté de ces exemples de piété individuelle, il faut signaler l'influence de la grande prière collective de l'Église. Le culte liturgique doit être regardé comme un des principaux facteurs qui ont contribué à former le tempérament spirituel de Marie de l'Incarnation. C'est elle-même qui nous l'affirme en une page qui vaut d'être rapportée, du moins en partie :

« L'une des choses qui m'a beaucoup servi *pour l'esprit de dévotion* a été les cérémonies de l'Église, lesquelles dès mon enfance attiraient puissamment mon esprit. Je trouvais cela si beau et si saint, que je ne voyais rien de semblable. Étant devenue plus grande et capable de concevoir leur signification, mon amour s'augmentait ensuite de l'admiration qu'avait eue mon esprit, voyant la sainteté et majesté de l'Église. Cela augmentait aussi ma foi et *me liait à Notre-Seigneur d'une façon extraordinaire*. Je m'épanchais en actions de grâces de ce qu'il lui avait plu me faire naître de parents chrétiens et de ce qu'il m'avait appelée à la vocation de fille de l'Église.

(1) T. II, p. 165. — (2) *Ibid.*, p. 175. — (3) *Ibid.*, p. 161. — (4) *Ibid.*, p. 164.

Plus j'avançais en connaissance, plus j'avais de touches et d'amour *pour ces saintes cérémonies de l'Église...*

« J'AVAIS UNE SI VIVE FOI POUR TOUT CE QUE L'ÉGLISE FAIT, QU'IL SEMBLAIT QUE C'ÉTAIT MA VIE ET MON ALIMENT. Une fois, je pensai être étouffée dans une procession générale d'un jubilé. En ce temps-là je me trouvais des premières pour entrer dans les églises, à cette fin d'y voir les cérémonies et l'office solennel qui se faisaient en telle rencontre. Toute mon occupation était *dans l'intérieur, touchant ce que je voyais et entendais.* En une occasion d'une procession du très saint sacrement, mon cœur et mon esprit étaient si ravis en Dieu au sujet de ce sacrement d'amour, que je ne me voyais pas conduire (1). »

Cet amour de la liturgie fut-il pour quelque chose dans les attraits qui, à l'âge de quatorze ou quinze ans, la poussaient vers les Bénédictines de Beaumont? Quoi qu'il en soit, il est bien certain que, dès avant l'époque de son premier ravissement, la prière de l'Église était l'aliment de sa vie. Dans la suite le culte liturgique deviendra pour elle la source ou l'occasion de grâces mystiques parfois très élevées. C'est pendant la messe, « ayant les yeux levés vers l'autel, en y envisageant sans dessein de petites images de séraphins qui étaient attachées au bas des cierges (2) », qu'elle est élevée en la vision intellectuelle du mystère de la sainte Trinité et des Hiérarchies célestes.

Bien loin de la détourner de l'attention à l'office divin, ses plus hautes faveurs ne faisaient que la stimuler davantage. Voici comment elle décrit l'effet produit en elle par son troisième ravissement dans le mystère de la sainte Trinité (17 mars 1631), peut-être la plus sublime des faveurs qu'elle reçut en sa vie :

« Mon esprit, portant l'impression et l'onction de cette grande grâce, était plus abstrait que jamais des choses d'ici-bas et *enclin* aux vertus religieuses et *au service divin*, où Notre-Seigneur me donnait des intelligences accompagnées d'une suavité nourrissante sur la sainte Écriture. J'entendais

(1) T. II, p. 171-172. — (2) *Ibid.*, p. 233 et 486.

le français de ce que je chantais et récitais en latin au chœur : ce qui emportait mon esprit, en sorte que, si je n'eusse fait violence à mon extérieur, cela eût paru. *En chantant*, cela soulageait et *donnait air à mon esprit*, et touchait les sens. Ils participaient à ce bien, en sorte que j'avais de puissants mouvements... de chanter un *Eructavit* pour annoncer les grandeurs et les prérogatives de mon Époux, duquel les paroles m'étaient esprit et vie, dans une exubérance qui est indicible.

« Dans la psalmodie, je voyais ses justices, ses jugements, ses grandeurs, ses amours, son équité, ses beautés, ses magnificences, ses libéralités, et enfin, qu'il avait au sens de l'Église, son Épouse, « les mains faites au tour, toutes remplies d'hyacinthes », et autres fruitions convenables pour découler leur plénitude de pureté sur les âmes, ses amantes. Je voyais que la bonté de ce divin Époux m'avait mise en un pâturage gras et fertile, qui tenait mon âme en un bon point, et qui en avait à regorger, car je ne pouvais me taire.

« Mon esprit était si rempli et fécond sur tout ce qui se chantait au chœur, que, *jour et nuit c'était mes entretiens avec mon céleste Époux*. Cela me mettait toute hors de moi, en sorte qu'allant par le monastère, j'étais en un continuel transport (1). »

Mais il viendra des moments où l'action du Saint-Esprit se fera si forte que l'intelligence se trouve liée et comme anéantie. « Il n'est pas croyable combien se retranchement est pénible, surtout dans les solennités qui se font dans l'Église, où l'on présente les mystères de notre rédemption qui autrefois lui avaient été des mets délicieux, où elle se plaisait grandement comme étant riche en foi, par les lumières que le Saint-Esprit lui communiquait sur chacun des saints mystères ; et maintenant il ne lui est pas possible de s'y pouvoir arrêter. » Alors le doute l'assaille : elle ne peut comprendre comment elle est dans le vrai chemin, « puisqu'elle ne peut s'arrêter en ce qui est de plus saint et de plus célèbre en l'Église (2) ». Ce

(1) T. II, p. 287-289. Cf. t. I, p. 137, et t. II, p. 492, 260. — (2) T. II, p. 458.

doute, d'ailleurs injustifié, n'en dit-il pas long sur la place considérable que la liturgie tient dans la vie de cette mystique?

Une autre source de lumières et de grâces, ce sont ses lectures et les prédications qu'elle entend :

« Dès mon enfance, raconte-t-elle, ayant appris que Dieu parlait par les prédicateurs, je trouvais cela admirable et avais une grande inclination de les aller entendre, étant si jeune que j'y comprenais fort peu de chose, excepté l'*histoire* que je racontais à mon retour (1). »

Mais bientôt elle ne s'en tiendra plus à l' « histoire » : « Un carême qu'un bon Père Capucin prêcha la passion de Notre-Seigneur, mon *esprit* était si fort plongé dans ce *mystère* que, jour et nuit, je ne pouvais entendre à autre chose (2). »

On peut se rendre compte de l'abondance de lumières qu'elle recevait en ces occasions, par la confidence suivante, qui se rapporte à l'époque de son mariage (1617-1619) : « Mon âme ayant reçu cette plénitude abondante, ne pouvait la contenir qu'en l'évaporant, en traitant avec Dieu en l'oraison; et même, il me fallait parler par paroles extérieures, parce que ma nature ne pouvait contenir cette abondance : ce que je faisais à Dieu avec une grande ferveur, et aux personnes de notre maison, leur disant ce que le prédicateur avait prêché, et mes pensées là-dessus, qui me rendaient éloquente (3). »

Un peu plus loin elle note les progrès que la parole de Dieu lui fit faire dans la vie d'oraison : « Dieu me donnait de grandes lumières dans cette assiduité d'entendre sa sainte parole, et mon cœur en était embrasé jour et nuit : ce qui me faisait parler à lui d'une façon intérieure qui m'était nouvelle et inconnue. Car comme j'avais entendu dire qu'il fallait *méditer* pour faire l'oraison mentale, je ne pensais pas que ce que mon cœur disait à Dieu le fût, de manière que je suivais cet appel intérieur (4). »

(1) T. II, p. 168. — (2) *Ibid.*, p. 169. — (3) *Ibid.*, p. 168-169. — (4) *Ibid.*, p. 169.

Les lectures qu'elle faisait venaient encore accroître ce fonds d'instruction religieuse. Malheureusement nous sommes fort mal renseignés sur ce point. Nous savons seulement que dès l'âge de dix-sept ans environ elle aimait à « quitter la hantise des personnes de son âge, pour demeurer seule dans la maison à lire en des livres de piété (1) ».

Quels étaient ces livres? Impossible de le dire. Observons seulement qu'en ces premières années du XVII[e] siècle la littérature spirituelle d'origine française était encore relativement peu abondante : la plupart des livres de dévotion étaient des traductions d'auteurs étrangers.

Dès cette époque elle commença à lire la sainte Écriture : « Comme j'avais lu les Psaumes en français et que j'avais ouï dire que c'était l'Esprit de Dieu qui les avait dictés, il m'en venait des pensées et souvenirs dans les occurrences. Je m'en servais et croyais que tout ce qui était dit par l'Esprit de Dieu était véritable et infaillible (2). »

Mais c'est surtout à partir de son entrée en religion (1631) que la sainte Écriture deviendra son livre de chevet. Elle y trouvera des lumières et des grâces sans nombre, sur lesquelles elle s'est expliquée à plusieurs reprises (3).

C'est ainsi que, dès avant son entrée dans l'état mystique proprement dit, elle avait amassé en son esprit un trésor déjà riche de connaissances religieuses. Quand l'heure de la grâce aura sonné, la lumière d'en-haut n'aura le plus souvent qu'à projeter ses rayons sur ces connaissances acquises pour en faire jaillir des clartés insoupçonnées. La plupart des illuminations qu'elle reçut peuvent s'expliquer de la sorte (4). Quand elle décrit, par exemple, la première de ses grandes grâces mystiques — celle où le Seigneur lui fit comprendre d'une manière expérimentale qu'il la lavait dans son précieux Sang de toutes ses impu-

(1) T. II, p. 163. — (2) *Ibid.*, p. 167. — (3) T. I, p. 301-302; t. II, p. 287-289, 425-427, 492. — (4) Cf. S. Thomas, II[a] II[ae], q. 173, a. 2.

retés —, il est bien difficile de ne pas se rappeler que précisément la même idée la préoccupait quelques mois auparavant (1). Elle n'a pas fait elle-même le rapprochement : celui-ci ne s'en impose pas moins.

A dater du jour de sa *conversion* mystique (24 mars 1620), et plus encore à partir de son élévation au mariage spirituel (1627), l'importance des facteurs humains ira sans cesse en décroissant devant l'emprise de jour en jour plus puissante de l'Esprit divin. Les années 1620 à 1627 furent les plus intenses au point de vue de sa formation, celles où son orientation spirituelle se fixa définitivement. Examinons rapidement quelles furent, en dehors de l'intervention directe du Saint-Esprit, les influences qui s'exercèrent sur elle à cette époque décisive.

A la suite de la grâce extraordinaire qui produisit ce qu'elle appelait sa « conversion », elle s'adressa pendant un an, pour ses confessions, au Feuillant Dom François de Saint-Bernard. Mais celui-ci ne fit guère office de directeur auprès d'elle; son action fut celle d'un simple confesseur. Il se borna à régler le nombre de ses confessions et de ses communions, à permettre quelques pénitences et à approuver son vœu de chasteté.

Elle nous donne quelques détails sur ses lectures à cette époque (1621) : « En ce temps-là, je vis quelques livres qui enseignaient à faire l'oraison mentale, commençant aux préparations, préludes, divisions des points et matières, la façon de méditer, etc. » Elle, qui avait déjà le don d'oraison infuse, se crut obligée de suivre cette méthode, « parce que ces livres disaient que de faire autrement l'on se mettait en danger éminent d'être trompée du diable ». La conséquence fut « qu'il m'en prit un bandement de tête qui me la blessait notablement », et qui lui demeura pendant plus de deux ans (2).

(1) T.II, p. 166 : « Car je savais que par le sacrement de confession l'on était lavé par le Sang de Jésus-Christ. »

(2) *Ibid.*, p. 191-192, 200.

A la même date elle lut l'*Introduction à la vie dévote*, qui lui donna « de l'éclaircissement sur diverses choses de la vie intérieure, et entre autres, de la manière comme il se fallait comporter pour faire le vœu de chasteté (1) ».

Dans le courant de l'année 1621 Dom François fut remplacé par Dom Raymond de Saint-Bernard, qui fut pour elle, jusqu'en 1633, un véritable directeur, et un directeur éclairé : « Il me régla en tout, dit-elle, et, pour l'oraison, il me défendit de ne plus méditer, mais de m'abandonner entièrement à la conduite de l'Esprit de Dieu qui jusqu'alors avait dirigé mon âme, et que j'eusse à lui rendre compte de tout ce qui se passait (2). »

Un premier service qu'il lui rendit par cette direction peut-être un peu exigeante fut de l'habituer à voir clair dans son intérieur et à s'ouvrir facilement : « Mon esprit *se forma* si bien à cette conduite, avoue-t-elle, qu'il m'était impossible de lui rien celer, quoi qu'il m'en dût arriver (3). »

C'est à lui, vraisemblablement, qu'elle doit les quelques rudiments de connaissances philosophiques qui se trahissent dans son vocabulaire par des termes tels que cause exemplaire, cause méritoire, espèces imaginaires, acte formel, amour objectif, etc. Il a dû aussi lui donner quelques notions élémentaires sur la distinction des puissances, intelligence, mémoire, volonté, partie supérieure, partie inférieure, et probablement aussi quelques éclaircissements théologiques.

Mais surtout il la mit en contact avec les grands mystiques. Nous ne savons quels livres il lui donna à lire pendant les premières années qu'il la dirigea. Mais vers 1624, à l'époque où Marie souffrait ce martyre d'amour qui est un des indices des fiançailles spirituelles, il lui communiqua les œuvres de sainte Thérèse : « Mon confesseur, dit-elle, m'avait fait avoir des œuvres de sainte Thérèse, qui me soulageaient quelquefois ; mais quelquefois aussi,

(1) T. II, p. 192. — (2) *Ibid.*, p. 193. — (3) T. I, p. 187.

il m'était impossible de lire à cause de ce grand recueillement intérieur (1). »

C'est cette lecture qui lui inspira sans doute l'idée de se livrer à des compositions lyriques pour épancher le trop-plein de son cœur : « Quand j'avais bien chanté les louanges (du Bien-Aimé), raconte-t-elle quelques lignes plus loin, je prenais une plume et j'écrivais mes passions amoureuses pour évaporer la ferveur de l'esprit ; car autrement ma nature n'eût pu tant souffrir (2). » De fait, les quelques *Exclamations* qui nous ont été conservées de Marie de l'Incarnation présentent de grandes analogies avec celle de sainte Thérèse.

De même, quand elle fera plus tard le vœu du plus parfait, il est à croire qu'elle s'inspira de l'exemple de la Sainte d'Avila. Mais il ne semble pas que l'influence de Thérèse aille plus loin ; elle se produisit d'ailleurs dans une période déjà trop avancée du développement spirituel de Marie de l'Incarnation pour pouvoir être profonde (3).

Vers la même époque, peut-être, où elle lisait sainte Thérèse, son directeur lui mit entre les mains les œuvres de Denys l'Aréopagite, traduites par son confrère, le feuillant Dom Jean de Saint-François. Son langage s'en ressent : « Je me souviens, écrit-elle, d'avoir vu dans la *Théologie Mystique* de saint Denis une chose qui me peut aider à m'expliquer : *voir Dieu en de très claires ténèbres* (4). » Ailleurs encore il est question des « divines ténèbres (5) ». Mais c'est surtout le terme *pâtir*, si fré-

(1) T. I, p. 160. — (2) *Ibid.*, p. 160-161.

(3) Il est remarquable que c'est peu de temps après avoir lu les Œuvres de sainte Thérèse, le 19 mai 1625, que Marie de l'Incarnation fut favorisée de la vision intellectuelle du mystère de la sainte Trinité, qui devait la préparer au mariage spirituel. Or, dans son *Château* (VII^es^ Demeures, ch. 1) sainte Thérèse enseigne précisément qu'avant d'être admise au mariage spirituel, l'âme y est préparée par une vision intellectuelle des trois Personnes divines. La lecture faite par Marie de l'Incarnation influa-t-elle en quelque manière sur cette vision? Nous n'oserions l'affirmer.

(4) T. I, p. 156. — (5) T. II, p. 376.

quent sous sa plume, qui rappelle la lecture du célèbre mystique.

L'influence du livre des *Noms divins* se trahit dans l'emploi constant du mot *suradorable*, et dans les allusions à la connaissance « par affirmation et par négation (1) », mais plus encore dans la sublime contemplation des attributs divins qui occupa son esprit pendant toute l'année 1626 (2). Enfin il est possible que le livre de la *Hiérarchie céleste* ait contribué à développer chez elle la dévotion aux hiérarchies angéliques, qui apparaît surtout à partir de 1625.

En dehors de ces ouvrages qu'elle mentionne expressément, elle en lut certainement d'autres. Elle avait l'habitude de faire aux serviteurs de la maison, pendant leur repas, la lecture de la Bible ou de quelque livre spirituel. Elle estimait, d'ailleurs, que les livres étaient nécessaires pour s'instruire des choses spirituelles (3).

A propos d'un état d'âme qui doit se rapporter à l'année 1625, elle parle des « *sentiers secrets* et des cachettes (4) » du Bien-Aimé. On peut se demander s'il n'y a pas là une réminiscence du livre des *Secrets sentiers de l'Amour divin*, du Capucin belge Constantin de Barbanson, paru peu de temps auparavant.

Ailleurs elle raconte que, pendant une période de grandes désolations intérieures — ce devait être dans les années 1625-1626 —, son confesseur « prenait la peine de lui traduire *beaucoup de choses* qu'il croyait capables de la soulager (5) ». Indication précieuse, mais malheureusement trop concise.

Quels étaient ces ouvrages que Dom Raymond traduisait? Ce devaient être des livres de haute mystique, traitant des états d'âme où elle était parvenue : et vraisemblablement c'étaient des livres latins, puisqu'il fallait les traduire en français. Or quelles étaient, à cette date, les

(1) T. I, p. 354. — (2) T. I, p. 200-203, 353-355 ; t. II, p. 243.
(3) T. II, p. 283. — (4) *Ibid.*, p. 240-241. — (5) T. I, p. 198.

grandes autorités dans le domaine de la haute mystique? C'étaient Ruysbroeck, Tauler, Harphius, « les grands Trois », comme les appelle M. Bremond. Les textes que Dom Raymond lut à sa pénitente, et que sans doute il commenta devant elle, ne réussirent pas à la délivrer de ses épreuves intérieures ; mais il n'est pas dit que, soit à cette époque, soit en d'autres circonstances, ils n'aient pas fait impression sur son esprit et n'y aient pas déposé quelque germe fécond. Nous avons même plus d'une raison pour croire le contraire.

A partir de sa grande vision du 19 mai 1625, elle aime à rapprocher les trois puissances de l'âme non seulement des trois Personnes divines, mais aussi — ce qui est plus significatif — des trois chœurs de la hiérarchie supérieure des anges (1). Il se trouve que ce triple rapprochement fait précisément le fond des chapitres XXV-XXXVI du *Royaume des Amants* de Ruysbroeck. La rencontre serait-elle purement fortuite? Dans le même ouvrage, comme d'ailleurs dans chacune des œuvres du grand mystique brabançon, elle aurait pu lire de nombreuses élévations sur le mystère de la sainte Trinité et sur l'image de Dieu dans l'âme. Bref, elle y aurait trouvé presque tous les éléments de sa vision.

Ce qui n'est pas moins remarquable, c'est qu'en parlant de son troisième ravissement dans le mystère de la sainte Trinité, elle dit que son âme dans *son unité* fut unie à l'unité de l'Être divin (2), expression fréquente et caractéristique de Ruysbroeck. De même des phrases comme celles-ci : « les puissances de l'âme, se tenant en *son unité*, sont arrêtées et en silence (3) », « les puissances de mon âme, étant englouties et absorbées et *réduites à l'unité de l'esprit* (4) », portent la marque indéniable de leur ori-

(1) T. II, p. 235-236, 57; t. I, p. 369-373.

(2) T. I, p. 372; cf. t. II, p. 57, 459. — (3) T. II, p. 243.

(4) *Ibid.*, p. 254; cf. p. 380. Cf. Ruysbroeck, *Ornement des Noces spirituelles*, l. II, ch. 58 : « toutes les puissances de l'âme tirent leur vertu de leur fonds propre, qui est l'unité de l'esprit. » *L'unité de l'esprit* est une des pièces maîtresses de la psychologie de Ruysbroeck.

gine : elles viennent, à n'en pas douter, de Ruysbroeck, soit directement, soit par l'intermédiaire d'Harphius (1). Le « respir amoureux (2) », le « commerce d'esprit à esprit (3) » et « les jeux de l'Amour (4) » dérivent vraisemblablement de la même source, sinon pour le fond, du moins quant à l'expression (5).

Tauler, au début du XVII[e] siècle, c'était surtout le pseudo-Tauler des *Institutions*. Les pages de Marie de l'Incarnation sur la « pauvreté substantielle » et la « nudité d'esprit (6) » pourraient bien être inspirées de la doctrine de ce livre si répandu (7).

Quant à sa dévotion au Sacré-Cœur, dont les premières manifestations remontent à la fin de 1624 ou au début de 1625, il serait bien étonnant qu'elle ne doive rien à sainte Gertrude et à sainte Mechtilde. Les Révélations des deux grandes saintes venaient précisément de paraître en français, en 1623. Comme Gertrude, elle contemple le Sacré-Cœur sous la forme d'un autel (8) ; comme Mechtilde, elle voit le Seigneur lui prendre son cœur pour le fusionner avec le sien, et elle entend ces mêmes paroles : « C'est ainsi que se fait l'union des cœurs (9). »

Nous avons dit qu'à partir de 1627, date de son élévation au mariage mystique, l'importance des facteurs humains dans la formation spirituelle de la Vénérable

(1) On sait que toute la substance de Ruysbroeck a passé dans Harphius.

(2) T. II, p. 459-460, 494-495. — (3) *Ibid.*, p. 459, 495. — (4) *Ibid.* p. 242, 491.

(5) Ruysbroeck, *Livre des sept degrés*, ch. 2, 12 et 14 ; *Noces spirituelles*, l. II, ch. 57. Une traduction française des *Noces* avait paru en 1606 et en 1619. Harphius avait été traduit en français en 1549-1552, 1600, 1605, 1617.

(6) T. II, p. 220, 452-460 ; t. I, p. 362.

(7) Cf. *Institutions*, ch. 26, 32, 35. Traductions françaises en 1587, 1596, 1613.

(8) Sainte Gertrude, *Legatus*, l. IV, ch. 59 (éd. de Solesmes p. 490).

(9) Sainte Mechtilde, *Liber spec. gratiae*, P. I, c. 19 (éd. de Solesmes p. 70). Cf. P. I, c. 22, P. II, c. 18, 19, 21, P. III, c. 4, 28, 29, P. VI, c. 6, P. VII, c. 11, 14.

diminue sensiblement. On en jugera par le témoignage suivant :

« Parfois je lisais un peu. Cela cependant me faisait violence et me blessait la tête, parce que j'arrêtais le commerce intérieur ; car le combat d'esprit contre esprit (1), dans l'état que je portais, est violent. *Ce que je lisais était beau.* Selon mon inclination j'eusse voulu y penser et m'y arrêter ; et *l'Esprit qui m'occupait en lui m'emportait.* Je m'efforçais cependant de lire, parce que c'était une sainte occupation... et que, devant le monde, j'aimais mieux, lorsque je ne pouvais pas prendre un ouvrage pour occuper mon extérieur, prendre un livre que de donner à connaître que je faisais ou pâtissais l'oraison (2). »

Cette impossibilité presque absolue à s'appliquer à la lecture ne fut pourtant que passagère ; bientôt après — dès 1628, semble-t-il, — elle recouvra en partie sa liberté d'action (3). Durant son noviciat (1631-1633) son incapacité de lire ou de méditer la reprit ; mais après la profession elle revint à un état plus normal. Son nouveau directeur, le R. P. de la Haye, S. J., lui donna alors comme lecture habituelle la sainte Écriture. « Sur cela, ma supérieure me donna un Nouveau Testament où je lisais un peu, et en mon bréviaire. Je faisais auparavant mes lectures de règle en un Rodriguez qu'il me fit quitter. Comme j'ai dit, je lisais peu à cause que l'occupation intérieure ne me le permettait pas ; seulement je satisfaisais à mon obligation de règle le plus qu'il m'était possible (4). »

Désormais la sainte Écriture et le bréviaire seront l'aliment principal de sa vie spirituelle (5). A cette date sa formation est pleinement achevée. Nous pouvons donc arrêter ici cette enquête sur les influences qui ont contribué à former le tempérament spirituel de Marie de l'Incarnation. Dans la suite elle fut en relations avec des personnages célèbres dans l'histoire de la spiritualité,

(1) Ruysbroeck parle aussi de ce combat d'esprit contre esprit : *Livre des sept degrés*, ch. 12 ; *Livre des sept clôtures*, ch. 17.

(2) T. II, p. 259. — (3) T. I, p. 234. — (4) T. II, p. 302-303. — (5) *Ibid.*, p. 492.

avec M. de Bernières, avec Saint-Jure, avec plusieurs disciples de Lallemant, avec la Mère Agnès Arnauld, avec d'autres encore. Pour notre sujet, ces relations, quelque intéressantes qu'elles soient en elles-mêmes, n'ont qu'une importance minime. Nous pouvons donc les négliger.

*
* *

En étudiant les influences diverses qui ont agi sur Marie de l'Incarnation, nous en avons omis une, peut-être la plus décisive de toutes, celle de Bérulle. Elle mérite un examen à part.

La dévotion au Verbe Incarné, Dom Jamet l'a noté fort justement (1), est « l'aspect central » de la vie spirituelle de la grande Ursuline. Dès lors la question surgit d'elle-même devant l'esprit : la mystique tourangelle est-elle tributaire, sur ce point, de celui qu'on a pu nommer « l'apôtre du Verbe incarné » ? On hésite à répondre par l'affirmative; car aussitôt se dresse l'objection : la dévotion au Verbe Incarné apparaît déjà chez Marie de l'Incarnation au moins un an *avant* la publication des *Grandeurs de Jésus*. Nous verrons plus loin si la difficulté est insurmontable. Commençons par préciser les données du problème.

Le 24 mars 1620, Marie, alors jeune veuve de vingt ans, fut favorisée d'un ravissement qui fut pour elle le point de départ d'une vie nouvelle. C'est le jour de sa *conversion*. Ce jour-là elle comprit d'une façon expérimentale que ses fautes avaient été la cause de l'effusion du Sang de Notre-Seigneur sur la croix. « Après cette opération de Dieu dans mon âme, raconte-t-elle, je fus *plus d'un an* que l'impression du Sang de Notre-Seigneur demeura attachée à mon esprit par une nouvelle impression de ses *souffrances*; et sans cesse mon âme recevait de nouvelles lumières, qui me faisaient voir et découvrir les plus

(1) T. I, p. 301, note *a*.

menues poussières d'imperfection, desquelles j'étais inspirée de me confesser (1). »

Il est important de noter que, durant toute cette année, ce sont les souffrances du Seigneur qui occupent continuellement son esprit. Elle le redit encore une fois un peu plus loin (2). Dieu l'instruit dans l'oraison; mais ce qu'il lui apprend, c'est « une pente à se musser dans les plaies sacrées de Jésus ». « Sans méditer, mon esprit concevait les quatre fins dernières, et je voyais dans l'effusion du Sang du Fils de Dieu les remèdes pour m'y faire arriver heureusement. »

Cela dura jusqu'au printemps de 1621. Jusqu'ici rien ne rappelle Bérulle. Mais voici que tout à coup un changement considérable se produit. Sans qu'aucune illumination spéciale, aucune vision, aucune révélation ait précédé, elle nous dit que le Seigneur lui conféra un *nouveau* don d'oraison. Elle a donc parfaitement conscience qu'un élément nouveau s'est introduit dans sa vie spirituelle. Écoutons-la expliquer en quoi consiste cette nouveauté :

« Notre-Seigneur, en cette occasion — elle venait de se mettre au service de son beau-frère comme servante (printemps de 1621) —, me conduisit là, lequel me conféra un nouveau don d'oraison, qui était une *liaison à Notre-Seigneur Jésus-Christ touchant ses sacrés mystères* depuis sa naissance jusqu'à sa mort. J'expérimentais en ce don d'oraison que ce divin Sauveur était *la Voie, la Vérité et la Vie* : la *Voie*, laquelle mon âme avait une tendance continuelle de suivre; la *Vérité*, qu'elle croyait d'une si grande certitude qu'elle disait : « Je n'ai pas la foi, ô mon grand Dieu, puisque vous me montrez vos biens et la vérité de ce que vous êtes et de ce que vous m'êtes à découvert, en une manière qui me dit tout d'une façon ineffable; vous êtes ma *Vie*, qui me remplissez. Oui, « j'ai ouvert ma bouche et vous l'avez remplie de votre vie et de votre divin Esprit » : ce que j'expérimentais en l'âme au sujet de ce béni Sauveur, qui m'était une vie et nourrissement divin, qui me faisait expérimenter ce qu'il dit : « *Je suis la*

(1) T. II, p. 186. — (2) *Ibid.*, p. 187-189.

porte; si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé; il entrera et sortira et trouvera pâture. »

« J'entrais *en lui, par lui et dans lui,* qui me découvrait *ses divins mystères, desquels je vivais,* et mon âme en était repue : et remplie de cet aliment, je sortais dans les emplois où il m'avait mise, sans en sortir, et y rentrais par un redoublement d'amour qui faisait tendre mon âme à ne point cesser de prendre sa pâture dans les biens de ce divin Pasteur, *qui produisait en moi une génération continuelle de sa vie et de son esprit* (1). »

La page est d'une lumineuse clarté. Il est bien difficile de ne pas y reconnaître déjà l'empreinte de la doctrine bérullienne. « Le don précédent d'oraison, remarque Dom Jamet, était relatif à la Passion. Le nouveau embrasse tous les états, tous les mystères du Christ. C'est ce don d'oraison qui fera entrer Marie dans le mystère de l'Intérieur de Jésus (2) ». La suite va nous montrer mieux encore qu'il s'agit bien de la spiritualité de Bérulle.

Bourgoing a pu dire de Bérulle que « toute sa doctrine se réduit à n'agir que par l'esprit de Jésus-Christ ». C'est précisément un des premiers effets que Marie de l'Incarnation note comme conséquence de son « nouveau don d'oraison » :

« Mon cœur était en une tendance continuelle à sa bonté pour qu'il m'accordât *la possession de son esprit*; car je ne concevais rien de bon, de beau ni de souhaitable, que d'être en possession de *l'esprit* de Jésus-Christ. Les paroles sont impuissantes, mais la tendance de l'âme dit et conçoit choses très grandes et immenses de l'*Esprit de Jésus*. Elle veut le suivre d'une manière que ce même Esprit lui fait concevoir. Elle dit avec l'Épouse : « Tirez-moi, et nous courrons à l'odeur de vos onguents. » Toutes les puissances de l'âme ne veulent et n'appètent rien que d'être *dans Jésus*, par l'Esprit de Jésus, et de le suivre *dans sa vie* et *dans son esprit* (3). »

(1) T. II, p. 190-191. — (2) *Ibid.*, p. 197, note 11.

(3) *Ibid.*, p. 201 ; cf. I, 149. Dom Jamet commente ce texte à l'aide d'un passage de Saint-Jure, — un jésuite bérullien. A la fin de sa *Relation* de 1654 (t. II, p. 466), elle résume toute sa vie dans cette « aspiration à la parfaite possession de l'Esprit de Jésus-Christ ».

On pourrait se demander si, inconsciemment, Marie de l'Incarnation n'a pas transposé ses conceptions postérieures dans son état d'âme de l'année 1621. Mais non, ce sont bien ses dispositions d'alors qu'elle nous livre. Tout au plus pourrait-on dire que la manière de les exprimer se ressent quelque peu de ses lectures postérieures, de celle de Saint-Jure ou de Jean Eudes par exemple :

« Maintenant que je fais réflexion sur cet état, dit-elle, je l'estime infiniment précieux. Il n'y a que l'*Esprit de Jésus-Christ* qui le puisse *communiquer*. L'âme est cachée vraiment dans les trous de cette pierre vive et dans les cavernes de cette divine masure, dans laquelle elle n'est comme *entrée* que pour *ne vivre que de son divin esprit* et *ne subsister que dans sa vie*. Elle se trouve dans des dispositions habituelles et continuelles en cet état (1). »

Remarquons bien ces derniers termes de « dispositions habituelles et continuelles » : ils correspondent aux « états » de Bérulle. D'ailleurs elle-même parlera dans la suite d'un « état foncier et permanent » où elle se trouve établie (2).

La manière dont elle contemple les mystères du Verbe Incarné n'est pas moins significative : « Je voyais tout d'un regard, par manière d'envisagement intérieur... ma volonté (étant) doucement *adhérente* à lui (3). » « L'âme est donc en ce repos *adhérente* aux douces impressions de l'Esprit du sacré Verbe Incarné (4). » « Rien ne trouble l'âme dans l'*adhésion* qu'elle expérimente avec l'Époux céleste, qui la fait un même esprit avec lui (5). » « L'esprit est *lié* au suradorable Verbe Incarné (6). »

Elle s'applique sans doute aux mystères du Christ; mais c'est plus encore le Christ qui, dans cette adhésion de foi et d'amour, lui applique ses mystères. Car elle a bien compris ce qui fait le fondement de cette spiritualité : le Christ dans son Humanité n'est pas seulement pour elle

(1) T. II, p. 203. — (2) T. I, p. 335-339; t. II, p. 56 et 246. — (3) T. II, p. 191-192. — (4) *Ibid.*, p. 283. — (5) *Ibid.*, p. 285. — (6) *Ibid.*, p. 230.

la cause exemplaire et méritoire (1) de sa sanctification, il en est aussi la cause efficiente (instrumentale) : il est le Chef qui communique sa vie et ses dispositions aux membres qui adhèrent à lui.

Elle parle des « vertus qui lui sont données provenantes de l'Esprit de Jésus-Christ (2) », particulièrement la patience, l'humilité, la charité, et surtout un grand amour pour la pauvreté d'esprit (3) :

« L'esprit de pauvreté n'est autre que celui de Jésus-Christ. Car, comme ce divin Sauveur est le *Chef* de l'Église et que tous les fidèles sont *sous son domaine*, parce que le Père Éternel les lui a tous donnés, il y a dans ce domaine certaines âmes choisies, qui sont les âmes religieuses : et parmi celles-là, il y a encore plusieurs demeures, qui font la plus noble partie de son royaume spirituel, qui sont d'autres âmes, auxquelles ce Chef divin *influe* avec abondance *sa vie et son esprit*, aux unes plus, aux autres moins, selon son choix et divin plaisir. Ah ! il fait miséricorde à ceux auxquels il veut et lui plaît, comme étant le maître absolu de ses dons. C'est donc à ces âmes qu'il *communique cet esprit vivifiant* dans la suite des dons, communications et impressions qu'il fait en elles, pour les faire enfin parvenir à cette véritable pauvreté d'esprit qui ne peut être qu'un ouvrage de sa toute-puissante main (4)... »

Quelques années plus tard (1625) elle comprendra encore mieux :

« (Ces grâces) viennent de l'*influence* du Verbe en tant que *Chef* des chrétiens et surtout des âmes saintes. Cette *influence est de ce que son Père ne lui a pas donné la grâce par mesure* (5), mais qu'en tant que notre Chef, tout ainsi que l'onguent qui coulait du chef d'Aaron jusque sur les bords de son vêtement, par un débordement d'amour, il *influe* dans les âmes saintes. Ah ! qui pourrait dire ce que c'est que la *communication* de cet

(1) Elle se sert de ces termes, t. II, p. 219. — (2) *Ibid.*, p. 208. — (3) *Ibid.*, p. 151.

(4) T. II, p. 219-220.

(5) C'est au fond l'explication même de Bérulle, empruntée à S. Thomas et à toute la tradition.

adorable Chef! Je dis cette communication expérimentale. Il n'est pas possible que la langue humaine le puisse déclarer (1). »

Jusqu'à la fin de sa vie elle ne sortira plus de cette contemplation. Son âme y est fixée à jamais; elle a trouvé son orientation définitive. Le jour même où elle achève sa Relation de 1654 elle écrit :

« Aujourd'hui ce qui a été imprimé dans mon esprit a été les paroles de Notre-Seigneur : « *Je suis la Vigne* et mon Père est le vigneron; il taillera tout sarment qui ne porte pas de fruit en moi, et il émondera celui qui porte fruit, afin qu'il apporte plus de fruit. » Ce passage me signifiait les raisons des divers états de purgation que j'ai cotés ci-devant, et l'*importance qu'il y a d'être unie à notre divine Vigne*, le suradorable Verbe Incarné, *pour n'avoir de vie que par sa sève, qui est son divin Esprit*, et que *c'est le haut point de la vie spirituelle* et la consommation des Saints, que de n'avoir plus de vie qu'en lui, selon le sens de saint Paul (2). »

Il serait intéressant de noter les progrès qu'elle fait dans la compréhension de cette spiritualité et comment elle y pénètre sans cesse plus avant. Au début elle s'arrête encore au côté extérieur des mystères du Christ; mais bientôt (1622) elle pénètre dans l'Intérieur; elle va droit à la Personne divine; ce qui peu après (1625) la conduit tout naturellement au mystère de l'union hypostatique, que le Seigneur lui découvre, dit-elle, « en une manière que je n'avais jamais conçue, mais que depuis ce temps-là, j'ai lu quelque chose qui y avait du rapport (3) ».

Nous croyons inutile de poursuivre la comparaison avec Bérulle. Ajoutons seulement quelques traits qui achèvent la ressemblance. De part et d'autre on retrouve l'idée d'esclavage (4), et la dévotion à l'Enfance (5). Comme Bérulle, Marie s'efforce de pratiquer la vertu « pour hono-

(1) T. II, p. 244. — (2) *Ibid.*, p. 463. — (3) *Ibid.*, p. 230; cf. t. I, p. 193. — (4) T. I, p. 192, 246. — (5) T. I, p. 284-288; t. II, p. 279-291.

rer » les souffrances du Verbe Incarné (1), ou « en union » avec elles (2). L'Esprit de Jésus veut faire en elle une « séparation (3) ». Elle parle de son « rien propre pour ce Tout (4) ». A tous ces indices, qui ne peuvent tromper, on reconnaît la plus pure doctrine bérullienne.

De ces données une conclusion se dégage. A partir d'une date précise, c'est-à-dire à partir du printemps de 1621, tous les traits essentiels et distinctifs de la spiritualité de Bérulle, ceux-là même qui la distinguent des sources d'où elle dérive, se retrouvent chez Marie de l'Incarnation. Cette coïncidence est trop frappante pour qu'elle puisse être l'effet du hasard.

Il faut renoncer pareillement à l'expliquer par la supposition, toute gratuite, que Marie aurait été instruite des détails de cette spiritualité par une révélation d'en-haut. Les lumières extraordinaires ne manquent pas dans la vie de la grande mystique; mais dans le cas présent elle ne fait appel à aucune illumination particulière qui lui aurait appris ces vérités. Elle se contente de dire : « Notre-Seigneur me conféra un nouveau *don d'oraison* (5) », « la divine Majesté me communiqua le *don d'oraison* (6) ». Et pour qu'on ne se méprenne pas sur le sens de ces mots, elle explique : « *J'expérimentais* en ce don d'oraison que ce divin Sauveur était la Voie, la Vérité et la Vie... *J'expérimentais* (tout cela) en l'âme au sujet de ce béni Sauveur, qui m'était une vie et nourrissement divin, qui me faisait *expérimenter* ce qu'il dit : Je suis la Porte (7). »

Le don qui lui a été accordé a donc été d' « expérimenter » certaines vérités de la foi; mais ces vérités, elle les avait apprises par la voie ordinaire. Pour les lui apprendre, Dieu n'avait pas besoin de faire un miracle. Comme nous allons le voir dans un instant, les instruments créés dont il pouvait se servir étaient là tout près.

Si donc l'accord des deux doctrines spirituelles, celle

(1) T. II, p. 228. — (2) *Ibid.*, p. 465. — (3) *Ibid.*, p. 264. — (4) T. I, p. 299.
(5) T. I, p. 190. — (6) *Ibid.*, p. 205. — (7) *Ibid.*, p. 190.

de Bérulle et celle de Marie de l'Incarnation, ne peut s'expliquer ni par une rencontre fortuite, ni par une révélation miraculeuse, il faut nécessairement admettre que l'une est inspirée de l'autre (1). Et comme Bérulle est certainement antérieur à Marie de l'Incarnation, force nous est de conclure que cette dernière est tributaire, d'une manière ou d'une autre, de l' « École française ».

Reste la difficulté de la date. Au printemps de 1621, le livre des *Grandeurs de Jésus*, cette grande charte du bérullisme, n'avait pas encore été publié. Comment Marie serait-elle tributaire d'un ouvrage qui n'existait pas encore ?

Mais, ce qu'elle n'avait pu connaître par la lecture, elle avait pu l'apprendre de vive voix. La spiritualité bérullienne qui existait déjà et était vécue depuis une dizaine d'années au moins, n'était pas ignorée à Tours.

M. de Bérulle y était connu personnellement. Il y vint à plusieurs reprises : nous l'y trouvons dès 1603 et 1609; à partir de 1614 il s'y rend chaque année à titre de Visiteur du Carmel. Sa réputation était si bien répandue dans la ville, qu'elle porta ombrage à certains esprits. C'est de Tours que partit en 1618 la campagne de calomnies contre le fondateur de l'Oratoire, qui souleva tant d'orages.

Mais surtout, il y avait à Tours depuis quelques années deux importants foyers de bérullisme : la maison de l'Oratoire, fondée en 1618, et le couvent des Carmélites.

Des Oratoriens et de leur influence possible sur Marie de l'Incarnation nous ne dirons rien. Rien ne permet d'affirmer qu'elle eut un contact quelconque avec eux. Mais pour les Carmélites il n'en va pas de même.

Marie nous apprend qu'aussitôt après la mort de son mari (octobre 1619) elle songea à se faire religieuse (2),

(1) La ressemblance ne peut pas s'expliquer par l'hypothèse d'une source commune. Comme nous l'avons dit plus haut, on retrouve, chez Marie de l'Incarnation, même les traits par lesquels la spiritualité de Bérulle se distingue des sources d'où elle dérive. Nous comptons revenir prochainement sur ces sources du bérullisme.

(2) T. II, p. 218, 267.

et elle ajoute qu'elle hésitait entre les Feuillantines et les Carmélites (1). Pour ce qui regarde ces dernières elle dit expressément : « Quelques bonnes âmes me souhaitaient carmélite, et, *de mon côté, j'aimais beaucoup ce saint Ordre* (2). » Le moins qu'on puisse dire est donc qu'elle s'est trouvée dans le rayonnement du Carmel, ne serait-ce que par l'intermédiaire de ces bonnes âmes qui voulaient l'y faire entrer. Mais n'est-il pas naturel de penser qu'elle eut des relations personnelles avec cet Ordre, qu'elle « aimait beaucoup » et dans lequel elle songeait à se faire religieuse?

Chez les Carmélites de Tours Marie de l'Incarnation trouvait mieux qu'un exposé théorique et abstrait des grandes thèses bérulliennes; elle y rencontrait le bérullisme vivant, rehaussé encore et rendu plus attrayant par l'éclat de la sainteté.

Qu'était-ce, en effet, que ce Carmel? Il avait été fondé en 1608; Madame Acarie était venue tout exprès à Tours pour en préparer l'établissement. Si la première prieure, la Vénérable Anne de Saint-Barthélemi (1608-1611), ne peut être considérée comme une bérullienne accomplie, celles qui lui succédèrent furent les fidèles héritières de l'esprit de Bérulle.

Claire du Saint-Sacrement (1611-1615) était une convertie de Bérulle. Mais c'est surtout la célèbre Madeleine de Saint-Joseph, une Tourangelle, qui contribua le plus à y implanter cet esprit. Elle y vint en 1615, non pas précisément comme prieure, ainsi qu'on le dit parfois, mais pour assister la nouvelle prieure, Mère Marie de Saint-Gabriel (1615-1618). Elle amenait avec elle de Paris Mère Marguerite du Saint-Sacrement, la seconde des filles de Madame Acarie, qui, après avoir rempli l'office de sous-prieure, exerça la charge de prieure de 1618 à 1620, précisément à l'époque où Marie de l'Incarnation pensait à entrer chez les Carmélites. Le couvent traversait à ce moment une période de grande prospérité temporelle et

(1) T. II, p. 270; cf. t. I, p. 259-262. — (2) *Ibid.*, p. 270.

spirituelle. Le 29 mars 1616, la première pierre de la nouvelle église fut posée par la reine Marie de Médicis en personne, et le 3 mai 1619 eut lieu la dédicace solennelle. Pour bien marquer l'esprit qui régnait dans le monastère, Marguerite du Saint-Sacrement changea à cette occasion le vocable de Notre-Dame des Anges en celui de « l'*Incarnation* ou de la sainte Mère de Dieu (1) ». Les vocations étaient si nombreuses que coup sur coup on fit deux fondations, l'une à Riom (1617), l'autre à Nantes (1618).

Le séjour de Madeleine de Saint-Joseph au Carmel de Tours y produisit un tel avancement dans la piété, disent les chroniques, « qu'on pouvait regarder cette maison comme une demeure céleste ». La prieure, Marguerite du Saint-Sacrement, dont la cause de béatification a été introduite (comme celle de la Mère Madeleine), ne contribuait pas moins à donner du lustre à la maison par ses vertus éminentes. On disait d'elle qu'elle était encore plus sainte que sa mère, la Bienheureuse Marie de l'Incarnation, dont le nom remplissait alors toute la France.

Madame Acarie venait de mourir, en effet, au Carmel de Pontoise (18 avril 1618). Déjà la voix du peuple la canonisait; on accourait à son tombeau, où des miracles nombreux s'opéraient. Cette gloire de la mère rejaillissait sur la fille. Et voici qu'en 1621 paraissait la *Vie admirable de sœur Marie de l'Incarnation* par Duval. L'ouvrage eut aussitôt un retentissement prodigieux : sept éditions se succédèrent en moins de quatre ans. Tout cela créait autour du Carmel une auréole de gloire et de sainteté.

Dans ce milieu fervent, qui forcément devait l'attirer et qui l'attirait en effet, la future Marie de l'Incarnation de

(1) Voir les Extraits de la chronique du monastère des Carmélites de Tours, dans Bouix, *Autobiographie de la Vénérable Mère Anne de Saint-Barthélemi*, Paris, 1869, pp. 212-253. Notons à titre de curiosité que, le 23 janvier 1864, dans ce même Carmel de Tours, une autre Marie de l'Incarnation mourait en odeur de sainteté. A l'époque où Mme Martin fréquentait probablement les Carmélites, il y avait également dans ce couvent une Madeleine de l'Incarnation et une Françoise de l'Incarnation.

Tours pouvait le plus facilement et le plus sûrement du monde s'initier à la spiritualité bérullienne. Ce qui l'attirait vers les Carmélites, nous le savons par son fils, c'était précisément leur *oraison* et leur esprit de recueillement (1). Est-il croyable qu'elle n'ait pas cherché à se renseigner sur cette oraison, ou qu'elle soit demeurée complètement ignorante du genre de spiritualité qu'on suivait dans ce monastère où elle pensait à entrer?

Car, notons-le bien, ses projets de vie religieuse étaient très arrêtés dès les années 1620-1622. « Si l'occasion se fût présentée, dit-elle, je l'eusse prise, en l'un des deux Ordres que j'ai dits (Feuillantines ou Carmélites). Et en effet, mon inclination s'y portait (2). » Une inclination purement aveugle ne se conçoit guère chez une femme de la trempe de Marie de l'Incarnation. Elle savait ce qu'elle voulait.

Concluons donc que c'est par l'intermédiaire des Carmélites du couvent de l'Incarnation qu'elle a été initiée à la spiritualité de Bérulle. Ce sont elles qui ont déposé en son âme la semence de cette dévotion au Verbe Incarné, que nous voyons fructifier en elle d'une façon si merveilleuse, sous l'action de la grâce, dès le printemps de 1621.

Dès lors la place qui revient à Marie de l'Incarnation dans l'histoire générale de la spiritualité française au XVII[e] siècle se trouve définitivement fixée. M. Bremond hésitait entre le groupe de Bernières et l'école de Lallemant. Uniquement préoccupé des modalités de son expérience mystique, qu'il a analysées du reste avec son habituelle maîtrise, il a perdu de vue l'objet central de cette expérience : la dévotion au Verbe Incarné à la manière de Bérulle.

C'est dans le rayonnement de Bérulle qu'il faut placer la Thérèse de la Nouvelle-France. Marie de l'Incarnation est une des plus belles conquêtes de l' « École française ».

Dom J. Huijben, O. S. B.

(1) T. I, p. 259. — (2) T. II, p. 270.

PSEUDO-DENIS

Théologie Mystique

(*Traduction*) (1)

Chapitre I

Ce qu'est la ténèbre divine

I. — Trinité qui passes toute essence et la divinité même et toute bonté, surveillante des Chrétiens dans leur science des choses divines (2), dirige nous vers cette cime infiniment inconnaissable et pourtant infiniment brillante et souverainement élevée des oracles (3) mystiques où les simples, absolus, immuables mystères de la Théologie se tiennent enveloppés dans la ténèbre toute lumineuse du silence révélateur des choses secrètes, en cette nuit qui dans son fonds le plus obscur resplendit davantage que le plus vif éclat, et dans le totalement insaisissable et invisible remplit en plénitude d'une gloire inégalable les intelligences qui n'ont point d'yeux (4).

Pour moi, voilà mes vœux. Et toi, cher Timothée, t'appliquant d'un effort intense à ces contemplations mysti-

(1) Divers travaux, entre autres les études du R. P. Théry sur la mystique rhénane, ont rappelé l'attention ces divers temps sur la *Théologie mystique* du Pseudo-Denys. En attendant l'excellente édition qui doit paraître dans la *Collection Guillaume Budé*, il n'a point semblé inopportun d'en offrir ici une traduction sans apprêt. Le texte suivi est celui de Migne, P. G., tome III.

(2) Littéralement : gardienne de la θεοσοφία des chrétiens.

(3) Ecritures ; — il s'agit des Saintes Lettres.

(4) Corporels, c'est-à-dire les Anges.

ques, abandonne et les sens et les opérations de l'intelligence, tout le sensible et l'intelligible, tout ce qui est ou n'est pas, et dans l'inconnaissance, monte jusqu'à l'hénose (1), autant qu'il est possible, avec Celui qui passe toute essence et toute connaissance. C'est en effet par cette purification et cette extase irrésistible, absolue, de toi-même et de toutes choses, qu'ayant tout quitté, et délivré de tout, tu seras enlevé jusqu'au rayon suressentiel de la divine Ténèbre.

II. — Veille seulement à ce qu'aucun des non-initiés ne nous entende (2) : je veux parler de ceux qui demeurent fixés dans la créature, et s'imaginent qu'il n'y a rien qui existe d'une manière suressentielle, au-dessus du monde créé, mais qui estiment pouvoir connaître, par leur seule propre connaissance, celui qui a fait des ténèbres sa retraite.

Si les divines mystagogies sont au-dessus de leur portée, que dire de ces gens encore plus profanes qui caractérisent (3) la Cause suprême de toute chose par ce qu'il y a de plus infime parmi les créatures, et qui veulent qu'elle ne l'emporte en rien sur ces figures qui n'ont rien de divin (4) et de mille formes qu'ils ont eux-mêmes façonnées, alors qu'il faudrait lui attribuer, comme à la cause de toutes choses, et affirmer d'elle, tout ce qu'on affirme des êtres, et que plus justement encore l'on devrait nier toutes ces qualifications puisqu'elle dépasse en son essence tout ce qui est, et ne point penser qu'en niant ainsi l'on contredise aux affirmations précédentes, mais bien plutôt concevoir comme infiniment au-dessus des privations, cette cause qui surpasse toutes les qualités qu'on lui enlève ou qu'on affirme d'elle.

(1) ἕνωσις. Le mot est déjà chez Philon, *Leg. Alleg.* I 13 : Cohn 36.

(2) Sur ce conseil, cf. *Hiér. cél.*, ch. II, p. 2 et 5 ; *Hiér. eccl.*, ch. I, p. 1 et 5, ch. II, 1re partie, 3e p., p. 2 ; *Noms div.*, ch. I, p. 8.

(3) χαραχτηρίζουσιν.

(4) ἀθέων = p. e. impies.

III. — Aussi bien le divin Barthélemy dit-il que la théologie est ensemble beaucoup et presque rien, que l'Évangile est large et grand et en même temps concis. C'est qu'il a merveilleusement compris, selon moi, que la bienfaisante cause de toutes choses s'exprime à la fois et en beaucoup et en peu de paroles et sans paroles, n'y ayant en elle ni parole ni pensée, vu qu'elle est suressentiellement établie au dessus de tout, et qu'elle ne se révèle entièrement dévoilée et dans toute sa vérité qu'à ceux-là seuls qui, franchissant les choses impures et les choses pures, dépassent toute ascension de toutes saintes cimes, abandonnant toute lumière divine, tous sons, toutes paroles célestes, et s'enfoncent dans la ténèbre où se tient réellement, comme l'affirment les Écritures, Celui qui est au-delà de tout. Et en effet ce n'est pas sans raison que le divin Moïse reçoit l'ordre d'abord de se purifier, puis de se tenir à l'écart des non-purifiés, et seulement ensuite, après entière purification, entend les trompettes multisonnantes et voit de nombreuses lumières lançant une profusion de purs rayons qui brillent comme l'éclair ; enfin, toujours séparé de la multitude, laissant derrière lui les prêtres élus qui l'accompagnent (1), il parvient au sommet des ascensions divines. Et là même, il n'a pas encore commerce avec Dieu lui-même, il ne le voit pas lui-même (car il est invisible), mais seulement le lieu où il habite. Cela veut dire, à mon sens, que ce qu'il y a de plus divin et de plus haut dans le visible et l'intelligible, est en quelque manière expression symbolique (2) de ce que renferme en soi-même Celui qui domine sur toutes choses, par où se décèle sa présence qui dépasse toute cogitation (2), et qui franchit les cimes intelligibles de ses lieux les plus saints. Et alors, délivrée et de ces choses mêmes qui sont vues et de ceux qui les voient,

(1) Le texte ici ne semble pas très sûr.
(2) ou *sommaire*, ὑποθετικούς τινας εἶναι λόγους.
(3) Ou *discours*, au sens philosophique, = ἐπίνοια.

(l'âme) (1) s'enfonce dans cette ténèbre de l'inconnaissance, ténèbre véritablement mystique, mystère (2) dont l'initiation comporte l'exclusion de toutes les appréhensions de la connaissance (3), et elle se perd (4) dans le (5) totalement insaisissable et invisible, possédée tout entière par l'au-delà de tout, sans plus s'appartenir nullement ni à soi, ni à nul autre, unie par la cime (6) avec le parfaitement inconnaissable, grâce à ce renoncement à toute activité de connaissance, et, par cela même qu'elle ne connaît plus rien, élevée à une connaissance qui dépasse l'esprit.

Chapitre II

Comment l'on doit s'unir et offrir ses louanges à Celui qui cause et dépasse toutes choses

Pour nous, notre vœu est d'être introduit dans cette ténèbre plus lumineuse que la lumière et, grâce à la négation de toute vision et connaissance, dans ce renoncement même à voir et à connaître, de voir et de connaître Celui qui dépasse vision et connaissance : c'est là, en effet, véritablement voir et connaître, et louer suressentiellement l'être suressentiel que de se dépouiller ainsi de tout ce qui existe, de même que ceux qui façonnent une image à même la matière (7) en retranchant tous les morceaux superflus (8) qui empêchent la pure vision de la forme secrète, font apparaître, par ce retranchement

(1) Pas de sujet en grec.
(2) Je lis ἀπομυεῖ avec P. G., on a ἀπομύει dans les manuscrits S P D.
(3) Discursive et même intuitive.
(4) Litt. : elle devient, γίγνεται.
(5) ἓν τῷ.
(6) Par la fine pointe.
(7) αὐτοφυὲς ἄγαλμα. Cf. Pachymère, P. G. III, 1030 C.
(8) τὰ ἐπιπροσθοῦντα ... κωλύματα. C'est la taille directe.

même, la beauté native (1) qui demeurait cachée. Cependant, il faut, me semble-t-il, dans ce mode de louange par voie de retranchement, procéder à l'opposé de ce qu'on fait pour les affirmations. Pour celles-ci, en effet, débutant par les plus sublimes, puis descendant graduellement jusqu'aux plus humbles, c'est ainsi que nous les posions; là, au contraire, nous élevant des plus humbles aux toutes premières qualités, nous les enlevons toutes, afin de connaître sans voile cette inconnaissance qui, dans tous les êtres, nous demeure voilée par cela même qui nous est connu, et afin de contempler cette ténèbre suressentielle, que nous empêche de voir tout cela même qui dans les êtres nous est lumière.

Chapitre III

Quelles sont les Théologies (2) affirmatives et quelles sont les négatives?

Dans les *Esquisses* (3) *théologiques*, nous avons chanté les principaux points de la théologie affirmative, comment la nature divine et bonne est dite une, et comment trine; ce que sont, conformément à cette nature, la paternité et la filiation; ce que veut dire la « théologie » (4) de l'Esprit; comment de ce bien sans matière et sans parties ont jailli, comme de son cœur, les lumières de la bonté, et comment elles ne cessent de demeurer, sans jamais se séparer, et dans cette bonté et en elles-mêmes, et les unes dans les autres, par une habitation coéternelle à leur éternelle régénération; comment Jésus, qui est au-dessus de

(1) αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ ... τὸ κάλλος.
(2) Θεολογίαι = ici, méthodes théologiques, voie d'affirmation, voie de négation.
(3) ὑποτυπώσεις = *Hypotyposes*.
(4) Θεολογία = ici, doctrine relative à l'Esprit.

toute essence, existe réellement en une essence d'homme; enfin toutes les autres choses qu'ont révélées les Ecritures sont chantées dans ces *Hypotyposes Théologiques*. Dans le traité sur les *Noms divins*, (l'on voit) comment (Dieu) est appelé bon, être, vie et sagesse, puissance et tous les autres noms que l'intelligence peut concevoir de Dieu.

Dans la *Théologie symbolique*, (l'on voit) quels sont les noms empruntés aux objets sensibles que l'on applique à Dieu : ce que signifient, appliqués à Dieu, les mots : forme, figure, membres, organes, lieu, ornement, passions, chagrin et colère, ivresse et soûlerie, serment et malédiction, sommeil et réveil, bref, toute l'imagerie sacrée de ce symbolisme par où l'on veut figurer Dieu. Or, tu as remarqué, je pense, combien ces derniers noms sont plus nombreux que les premiers : il convenait, en effet, que les *Hypotyposes théologiques* et l'explication des noms divins fussent plus brèves que la *Théologie symbolique*. Car, plus haut tend notre regard, et plus nos discours vont se ramassant par suite d'une vision plus synoptique des intelligibles. Et lorsque, ainsi que maintenant, nous nous enfonçons dans cette ténèbre qui surpasse l'esprit, ce n'est plus même à un discours tout ramassé qu'on aboutit, mais à l'absence totale du discours et de la pensée. Dans ces autres traités, descendant du plus élevé au plus infime, notre discours allait s'élargissant et englobant un plus grand nombre de termes en proportion même de la descente; ici, s'élevant des objets les plus infimes à cela qui est au-dessus de tout, le discours va se ramassant en proportion de la montée et, celle-ci achevée, il sera tout entier silence, puisque tout entier il ne fera plus qu'un avec l'ineffable.

Mais pourquoi enfin, demandes-tu, alors que dans la voie d'affirmation nous posions nos qualifications divines en partant du plus élevé, commençons-nous, dans la voie de négation (1) par les objets les plus infimes? C'est que,

(1) En tout ce passage, « négation » traduit ἀφαίρεσις, litt. *retranchement*.

quand il s'agissait de qualifier cela qui est au-dessus de toute qualification, c'est par ce qui en est le plus proche qu'il convenait de poser l'affirmation *fondamentale* (1); au lieu que, lorsqu'il s'agit de définir par négation cela qui est au-dessus de toute négation, c'est des objets qui en sont le plus éloignés qu'il faut d'abord le distinguer. N'est-il pas en effet plus justement vie et bonté qu'air et pierre? et inversement ne doit-on pas nier qu'il s'enivre ou se courrouce avant de nier qu'il puisse être nommé ou pensé?

Chapitre IV

Que celui qui est par excellence cause de tout sensible n'est lui-même aucun des sensibles

Nous disons donc que la cause universelle, qui est au-dessus de toutes choses, n'est dépourvue ni d'essence, ni de vie, ni de raison, ni d'esprit, et qu'elle n'est pas corps; qu'elle n'a ni figure, ni forme, ni qualité, ni quantité, ni poids; qu'elle n'occupe aucun lieu, n'est point visible et n'a pas le sens du toucher (2); qu'elle n'est sujet ni objet de sensation et n'éprouve ni désordre ni trouble ni aucune des gênes que causent les passions de la matière; qu'elle n'est point sans puissance, ni sujette aux accidents sensibles; ni dans l'indigence de lumière, enfin qu'elle ne connaît ni altération (3) ni corruption ni division ni privation ni écoulement ni rien de ce qu'éprouvent les sensibles et qu'elle n'est rien de tout cela.

(1) ὑποθετικήν — cf. ὑπόθεσις dans Denys.
(2) οὔτε ἐπαφὴν αἰσθητὴν ἔχει.
(3) ἀλλοίωσις : c'est le terme propre du changement qualitatif depuis Aristote

Chapitre V

Que celui qui est par excellence cause de tout intelligible n'est aucun des intelligibles

Là-dessus, nous élevant encore plus haut, (nous disons) qu'elle n'est ni âme ni esprit; qu'elle n'a ni imagination, ni opinion, ni raison, ni pensée (1), qu'elle n'est raison ni pensée, qu'elle ne peut être nommée ou conçue; qu'elle n'est nombre ni ordre, grandeur ni petitesse, égalité ni inégalité, ni similitude ou dissimilitude; qu'elle n'est ni stable ni en mouvement ni en repos; qu'elle n'a puissance ni n'est puissance et non plus lumière; qu'elle ne vit point et n'est point vie; qu'elle n'est non plus ni essence ni éternité ni temps; qu'il n'y a point en elle de toucher intelligible; qu'elle n'est ni science, ni vérité; ni règne, ni sagesse; ni un ni unité; ni divinité, ni bonté, ni souffle spirituel, ni filiation ni paternité, ni aucune autre des choses qui nous soient connues à nous ou à aucun autre être que se soit; qu'elle n'est rien de ce qui n'est pas, rien de ce qui est, et qu'aucun des êtres ne la connaît telle qu'elle est, et qu'elle non plus ne connaît les êtres tels qu'ils sont; qu'il n'y a d'elle ni définition (2), ni nom, ni connaissance; qu'elle n'est obscurité ni lumière, erreur ni vérité; bref, qu'on ne peut, à son sujet, ni rien affirmer, ni rien nier, mais que, quand nous posons affirmation ou négation des choses qui lui sont inférieures, ce n'est pas elle qu'on affirme ou nie, ou que la cause parfaite et unique de tous les êtres est au-dessus de toute affirmation, et de même au-dessus de toute négation la surexcellence de celui qui est absolument indépendant de tout et au-delà de l'ensemble des êtres.

(1) λόγος = pensée discursive ; νόησις = p. intuitive.
(2) Autre sens ici de λόγος.

Pour fixer la terminologie mystique

Réponse du R. P. Albert Valensin, S. J.

Monsieur le Chanoine,

L'insistance avec laquelle vous sollicitez mon avis sur le vocabulaire de la théologie spirituelle a donc enfin raison de tous mes retardements. J'aurais dû hésiter encore, s'il est vrai qu'avant de discourir sur les choses divines il convient de les expérimenter. Et puis, les grâces d'oraison, en nos classifications et nomenclatures, ne ressemblent-elles pas à ces fleurs du bon Dieu, dont le charme s'évanouit, quand, la tige brisée et les pétales éteintes, elles se trouvent épinglées dans l'herbier du collectionneur? Telle est cependant notre humaine indigence, que nous devons chercher à mieux comprendre ce dont nous désirons mieux vivre. La terminologie importe donc, comme vous l'avez justement observé, au progrès même de la mystique.

Comment fixer cette terminologie?

Ce ne sera point, sans doute, en recourant exclusivement à l'histoire des mots ou à la logique des systèmes. Mais pourquoi désespérer que, par la convergence des conclusions de l'une et de l'autre non moins que par le contrôle réciproque des données de l'expérience et des postulats de la doctrine, puisse s'élaborer une entente autour d'un vocabulaire précis? De ce vocabulaire les lignes suivantes ne voudraient que proposer une sommaire esquisse.

Un des mots les plus courants, parmi ceux dont on désigne le phénomène de la vie intérieure, qui, d'après la confidence des âmes et la tradition des docteurs, recèle une grâce de prière dans l'ordre de la charité, est le mot d'*oraison surnaturelle*. Son sens ne saurait être exclusif. Car si *personne ne*

peut dire : Jésus est le Seigneur si ce n'est par l'Esprit-Saint (1), peuvent-elles ne pas être surnaturelles, elles aussi, les plus humbles oraisons de l'âme juste ou pénitente? Leur effort tâtonnant suppose l'action secrète de Dieu. Il n'est pas seulement celui de la nature. Mais l'oraison dont nous parlons ici mérite le nom de surnaturelle, *au sens assertif et éminent* du mot. Elle est évidemment plus surnaturelle que les autres. Ainsi l'entendait du moins sainte Thérèse, quand, en mars 1576, elle écrivait au P. Rodrigue Alvarez de la Compagnie de Jésus : « J'appelle surnaturel ce qui ne peut s'acquérir ni par industrie ni par effort, quelque peine que l'on prenne pour cela. Quant à s'y disposer, oui, on le peut, et c'est sans doute un grand point (2). »

Dirons-nous, pour préciser davantage la notion de cette oraison surnaturelle, qu'elle est une *oraison passive*? L'exactitude du mot est hors de conteste, à la condition qu'on l'entende non en ce sens que l'âme serait, dans cette oraison, inactive, recevant des faveurs divines sans faire elle-même d'acte, mais en ce sens qu'elle est *liée* à l'opération à laquelle la meut l'Esprit-Saint, selon le mode propre des dons (3). Car les profondes cavernes, qui symbolisent selon saint Jean de la Croix (4) les puissances de notre être, « saturées par les splendeurs des lampes qui brûlent dans l'âme, envoient maintenant à Dieu en Dieu, non seulement ce qu'elles sont (par oblation d'elles-mêmes), mais encore les splendeurs qu'elles ont reçues, et cela en allégresse d'amour, car elles n'ont d'autre attrait que celui de Dieu en Dieu. Elles-mêmes sont devenues des lampes plus ardentes dans le resplendissement des lampes divines, et elles rendent au Bien-Aimé la même lumière et chaleur d'amour qu'elles en reçoivent. »

L'oraison ainsi décrite devrait-elle donc s'appeler une *oraison extraordinaire*? Elle ne l'est certes point en ce sens que la grâce, qui la soulève, appartiendrait au genre des grâces charismatiques (*gratis datae*), ou que les effets qu'elle produit impliqueraient toujours une intervention miraculeuse de Dieu. Mais on peut dire, me semble-t-il, qu'elle l'est en ce

(1) I Cor., XII, 3.
(2) Sainte Thérèse, Œuvre complètes, édit. Polit, t. II, p. 295.
(3) Saint Thomas, II^a II^ae, q. 52, a. 2, ad 1.
(4) Saint Jean de la Croix, *La vive flamme d'amour*, strophe 3, v. 5-6, édit. Hoornaert, t. III, p. 237.

sens que le plus large épanouissement de la grâce sanctifiante, qu'y assure l'effusion des dons, dépasse le niveau atteint par l'âme, quand celle-ci n'a pour répondre aux appels divins que ses balbutiements. Le vocable « extraordinaire » signifiera donc, si on l'emploie, que l'oraison dont nous parlons n'est point commune. Il ne signifiera pas qu'elle est anormale.

Plus fréquemment, c'est sous le nom d'*oraison mystique* que l'on désigne aujourd'hui le phénomène spirituel, objet de notre analyse. Mais qui ne sait combien le mot « mystique » est entouré de prestige et d'équivoque? Son histoire a connu toutes les vicissitudes de la fortune. Il importe donc que son usage soit circonscrit. Nous exclurons le sens péjoratif que des profanes donnent à ce mot. Car il ne s'agit point ici d'une bizarrerie plus ou moins excentrique du sentiment religieux. Accepterons-nous sans réserve le sens restrictif des psychologues, qui voient dans l'extase la caractéristique essentielle de la mystique? Ce serait confondre ce qui est l'accompagnement éventuel ou la conséquence possible de l'oraison mystique avec ce qui, de droit, la constitue et la définit? Car, encore que du point de vue psychologique elle comporte, avec un sentiment ineffable de la présence de Dieu, un recueillement en Dieu, qui puisse aller jusqu'à l'absorption des puissances de l'âme, émigrant, pour ainsi dire, de la région des ombres et des images, vers les réalités divines, il faut, pour en définir théologiquement la caractéristique essentielle, remonter des effets à la cause et éclairer la nature même de cette cause non plus seulement des lumières de l'expérience, mais encore de celles de la doctrine.

De ce point de vue théologique, l'oraison dont nous parlons sera donc appelée mystique en ce sens que l'âme y pénètre dans ce qu'a de plus profond et de plus mystérieux le commerce intime de l'enfant de Dieu avec la Trinité adorable, qui l'aide à prier *dans* l'Esprit-Saint, *au nom* de Jésus, *le* Père et à ébaucher dès ici-bas l'union qui fera sa béatitude. Ainsi la *théologie mystique*, définie par son objet formel, se présenterait comme la science de l'Être divin, vivant par sa grâce dans le chrétien et l'élevant, avec les collaborations humaines qu'il suscite, jusqu'à sa perfection, tandis que l'on réserverait le nom de *théologie ascétique* à la science de ces collaborations, surnaturalisées par les initiatives de l'Esprit de Dieu

Puisque le problème des essences est métaphysique, nous dirons donc de *la mystique*, entendue comme nous venons de le faire, qu'elle est l'*ontologie* de la vie spirituelle. Et nous ajouterons, pour mieux tracer les frontières, que l'*ascèse* en sera la *logique*, et l'*ascétisme* la *méthodologie*.

Cependant un autre nom — et le principal — reste encore à préciser, celui de *contemplation*.

Ce nom n'a pas la même extension chez tous les théologiens qui l'emploient. Les uns en amplifient avec complaisance la portée. Les autres la réservent avec scrupule. Mais tous, si je ne me trompe, reconnaissent que le nom d'oraison contemplative possède en propre un sens majeur, plein et fort.

J'aimerais donc dire, de la contemplation véritable, qu'elle est toujours plus ou moins *infuse*. Car ce qui la caractérise, ce sont les initiatives de l'Esprit-Saint influençant les démarches de l'âme et exerçant sur son action l'emprise divine. Qu'elle soit aride ou consolée, souffrante ou joyeuse, qu'elle s'avance dans la nuit obscure d'épreuves purifiantes ou dans la clarté de grâces libératrices, l'âme contemplative comprend par expérience, tout en restant dans la foi, que ce n'est point l'éloignement de Dieu qui produit ces effets apparemment contraires, mais sa présence. Elle atteint Dieu non par procédé abstractif, raisonnement ou multiplication d'actes distincts, mais par un acte très simple d'adhésion amoureuse. Et bien qu'elle ne puisse, tant qu'elle chemine ici-bas, en avoir la vision directe, il semble bien qu'aux suprêmes demeures de son château mystérieux l'âme contemplative goûte parfois de ces « contacts substantiels », dont la pacifiante allégresse allume en elle cette flamme d'amour qui tantôt lui cause une blessure, et tantôt un éblouissement :

> O brûlure suave!
> O plaie délicieuse!
> O douce main! O touche délicate!
> Vous avez une saveur de vie éternelle!... (1)

Quand on parle de contemplation *acquise*, il sera opportun d'observer que l'on entend signifier une réalité, qui n'est pas

(1) Saint Jean de la Croix, *La vive flamme d'amour*, strophe 2, édit. Hoornaert, p. 171 sq.

homogène avec la précédente. Car la contemplation acquise n'est pas la simple réplique psychologique de l'infuse. Elle en serait plutôt une sorte d'imitation. On nous la décrit, en effet, comme une oraison dans laquelle les actes intellectuels et affectifs tendent à se simplifier sous l'influence de l'habitude. Si les dons du Saint-Esprit ne lui sont point étrangers, ils n'exerceraient en elle qu'une action partielle et indirecte. Phénomène transitoire du progrès spirituel, la contemplation acquise n'en est pas le terme. Et si l'on tient au mot, que ce soit à la condition d'établir entre elle et la contemplation infuse le lien non d'une identité foncière, mais d'une analogie.

La terminologie mystique arriverait-elle à se fixer à travers ces distinctions, que plus d'un problème resterait encore à résoudre. Car, jusque sur les cimes de l'oraison, notre pensée inquiète raisonne et discute. Ces débats transcendants n'apporteront quelque profit à la vie intérieure que si l'on se rappelle que la théologie mystique, dont nous avons vu plus haut qu'elle était une *science*, ne cesse point d'être avant tout une *sagesse* (1). Car tandis que la scolastique tend à la connaissance de Dieu, la mystique tend à l'amour de Dieu, « de sorte que celle-là rend ses escoliers savants, doctes et théologiens, mais celle-ci rend les siens ardents, affectionnés, amateurs de Dieu, et philothées ou théophiles (2) ». N'est-ce pas suggérer que le point de vue, d'où paraissent devoir le mieux s'éclairer les problèmes de l'oraison contemplative, est celui de la pratique et de l'action? (3)

(1) Jean de Jésus-Marie, Ord. Carmelitarum : *Theologia mystica*, Praefatio : « Quid proderit tam pertinax quaestionum philosophicarum vel etiam theologicarum inquisitio, si ad unam, veram, paccatam, solidam et divinam sapientiam in anxietatibus via praecludatur? Praecluditur quippe non rerum ingenio sel multorum abusu. Saepe enim quando intellectus ad speculanda divina in scholis magis acuitur, tanto certe longius voluntas a Deo dimovetur, nisi quis theologiae mysticae crebro meminerit, quae (scholastico etiam more perpensa) non translate aut minus proprie, sed propriissime sapientia est, utpote Divinitatis nobilissima luculentissimaque cognitio. » (Opera, t. II, p. 421.)

(2) Saint François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VI, ch. 1.

(3) Jacques Maritain, dans la *Préface* au *Saint Jean de la Croix* du P. Bruno de J.-M., Carme Déchaux, p. 16 sq. (Plon, 1929).

Qu'il me soit donc permis, Monsieur le Chanoine, de souhaiter que, pour hâter, selon votre désir, l'accord des esprits, tous les enfants de Dieu tendent par une action commune à *faire la vérité dans la charité, afin de croître de toute manière en celui qui est la tête, le Christ* (1).

ALBERT VALENSIN, S. J.,
Professeur à la Faculté
de théologie de Lyon.

(1) Eph., IV, 15.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † CAROLUS, episc. Versalien.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN et FILS. — LIGUGÉ (Vienne).

TABLE DES MATIÈRES DU SUPPLÉMENT AU TOME XXII

JANVIER 1930-MARS 1930

Études

F. Cayré. — Maîtres anciens et problèmes modernes en spiritualité. . . . . [12]
Dom J. Huijben. — La Thérèse de la Nouvelle-France . . . [97]
B. Lavaud. — Philosophie de la prière . . . . . [25]
G. Picard. — Saint Ignace et les Exercices . . . . . [49]

Documents

Dom Ph. Chevallier. — Le Cantique spirituel interpolé . [1], [80]
Denis (Pseudo-). — Théologie mystique . . . . . [129]
F.-X. Maquart. — Pour fixer la terminologie mystique. . . [34]
R. P. Maréchal. — Pour fixer la terminologie mystique. . . [91]
A. Valensin. — Pour fixer la terminologie mystique. . . . [137]

Bibliographie

Bremond. — Introduction à la philosophie de la prière. . . [25]
J. Escudier. — L'Évangélisation primitive de la Provence. . [42]
Notes bibliographiques. . . . . . [43], [93]